Conocimiento, historia y lugares sagrados. La formación del sistema regional del alto río Negro desde una visón interdisciplinar

Luis Cayón
UnB

Thiago Chacon
UnB

Introducción[1]

Cuando, en compañía de indígenas, se navega por las aguas de los majestuosos ríos de la región nororiental del Noroeste Amazónico, una de las cosas que más llama la atención de investigadores, en especial antropólogos y lingüistas, es el interés de los indios por conversar sobre los lugares por donde se transita.[2] Algunas veces, se pasa por un sitio y se cuenta una historia breve. En otras ocasiones, con un poco de antecedencia, apuntan hacia la orilla del río y comentan, como invitando a imitarlos, que está prohibido ver tal piedra porque puede generar ceguera y, a continuación, giran su cabeza en la dirección opuesta; una vez sobrepasado el lugar, se vuelve a la normalidad y se escucha algún tipo de explicación sobre la prohibición. Las explicaciones sobre los lugares no se limitan a los forasteros pues hacen parte de los diálogos constantes entre los propios indígenas, no apenas para pasar el tiempo durante los viajes sino como una manera de hacer sentir el lugar en dimensiones más profundas. Estas actitudes hacia los lugares han sido constatadas en varios ríos de la región, en cuencas separadas, e independientemente de sus tamaños: en ríos grandes como el Apaporis, el Vaupés o el río Negro, en afluentes medianos como el Pirá-paraná, el Tiquié, el Isana, el Aiarí, el Paupurí, el Querarí, e inclusive en riachuelos como caño Toaka o el igarapé Marãkãriya.

Una de las particularidades de estos sitios es la presencia de petroglifos, algunos de ellos apenas visibles durante los períodos secos cuando los ríos están bajos, y que llamaron mucho la atención de los primeros viajeros que visitaron la región con fines científicos (Stradelli, 2009; Koch-Grünberg, 2010), pero, quizás, lo más destacado es que todos esos lugares tienen nombres y hacen parte de un conjunto de narrativas asociadas a un conocimiento y a una manera particular de entender el mundo que explica, entre otras cosas, la historia de ocupación de la región y las conexiones entre los pueblos indígenas hablantes de lenguas

tukano oriental, arawak, nadahup y kákua-nukak (makú) que ocupan la zona fronteriza entre Colombia, Brasil y Venezuela. En ese sentido, las narrativas indígenas sobre los lugares son fundamentales para entender la historia regional.

En los últimos años, la historia cultural de la Amazonia ha sufrido grandes transformaciones debido a nuevos descubrimientos de la arqueología, la lingüística, la etnología y la historia. Las visiones que predominaron por décadas sobre los pueblos indígenas de la Amazonia aseguraban que las sociedades de "bosque tropical" estaban limitados por las condiciones ecológicas de la selva, por lo cual las "tribus" consistían en pequeños agrupamientos de aldeas autónomas, igualitarias, sin estratificación social marcada ni centralización política, con tecnología rudimentaria y basados en un sistema agrícola de baja productividad. Basados en esas ideas, varios autores se empeñaron en demostrar que las diferentes formas de organización social amazónica eran una respuesta adaptativa a las características y limitaciones ambientales (Meggers, 1989; Neves, 1992). Estas ideas comenzaron a ser revaluadas, entre otros, por aportes de la arqueología (Roosevelt, 1992) que indicaban la existencia de grandes cacicazgos amazónicos en el pasado así como de grandes redes comerciales, y de la etnobiología (Anderson & Posey, 1988; Posey, 1987a, 1987b; Balée, 1992, 1993) que evidenciaron que la selva había sido y continúa siendo manipulada y transformada por las poblaciones indígenas mediante sus prácticas agrícolas, pues las modificaciones ambientales resultantes de la actividad humana son responsables, en buena medida, de la gran diversidad amazónica. En los últimos años, las investigaciones han demostrado tanto la existencia, desde hace cerca de dos mil años, de complejos sistemas regionales de integración ligados por enormes redes de intercambio que conectaban la selva amazónica con el Caribe, los Andes y, posiblemente, el Pacífico, como un enorme dinamismo que incluyó el aumento de la población, de la densidad de las redes sociales y de la complejidad política en el milenio anterior a la llegada de los europeos (Fausto & Heckenberger, 2007:1).

En ese nuevo escenario, las ideas sobre la expansión de las lenguas y de los elementos culturales arawak a través de las rutas comerciales ligadas por varios de los ríos principales de la cuenca amazónica fue fundamental. Esa expansión, de acuerdo con Hornborg (2005), Hornborg y Hill (2011) y Hornborg y Eriksen (2011), no debe ser entendida como el crecimiento y dispersión de una determinada población biológica sino como el resultado de la etnogénesis, un proceso sociocultural continuo de negociaciones, incorporaciones e imitaciones interétnicas que condujeron al establecimiento y reproducción de una identidad regional común (Hornborg & Eriksen, 2011:132). En la actualidad, se constata que en regiones separadas de Suramérica los hablantes de lenguas arawak

conviven con pueblos hablantes de lenguas diferentes y forman sistemas regionales multilingües como en el alto Xingú o en el Noroeste Amazónico, cada sistema con características propias, pero en ambos se enfatiza en el intercambio, la jerarquía y la vida ceremonial, en oposición a otras regiones de la Amazonia donde estas características no parecen tan marcadas. Estas peculiaridades de los hablantes de lenguas arawak también han sido descritas históricamente en las Antillas y las Guyanas, o en el oriente peruano; por ello, Hill y Santos-Granero (2002) y Santos-Granero (2002) afirman que hay una matriz arawak en la que persisten ciertos principios organizativos y un ethos distintivo en medio del continuo intercambio de ideas, valores, prácticas, conocimientos con pueblos vecinos y que favorece el surgimiento de identidades transétnicas en las que se puede conservar la lengua y asumir el ethos de algún vecino, o cambiar de lengua y mantener el ethos arawak; en otras palabras, por ejemplo, ha habido y hay, al mismo tiempo, procesos de "arawakización" de los tukano y de "tukanización" de los arawak en el Noroeste Amazónico. Por todo esto, y dada la importancia histórica de pueblos hablantes de lenguas arawak, las interacciones entre éstos con pueblos de diversas familias lingüísticas ofrecen la posibilidad de elucidar aspectos desconocidos de la historia cultural amazónica y ponen en relieve la necesidad de integrar formas de análisis de diferentes disciplinas para entender mejor dicha historia.

Hornborg y Eriksen (2011) afirman que el flujo constante de personas y genes a través de las fronteras étnicas, así como las distinciones culturales, son reproducidos por dispositivos sociales totalmente separados de la reproducción biológica, y que estos mecanismos dejan rastros en la distribución de cultura material y lenguas -ambos elementos, con gran frecuencia, son usados como marcadores de la identidad étnica -, y en los cambios ambientales derivados de las actividades económicas de grupos particulares. Por eso, es posible relacionar fenómenos diferentes como la distribución de estilos cerámicos, la diversificación lingüística y transformaciones ambientales (Hornborg & Eriksen, 2011:130). Ellos sugieren que la reconstrucción de contextos regionales requiere del acoplamiento de diferentes tipos de información que incluyen clasificaciones lingüísticas, arqueología, geografía física e historia, que una vez sobrepuestas y vistas simultáneamente, usando Sistemas de Información Geográfica (mapas que muestran una compleja estructura espacio-temporal multidimensional por la correlación de datos de diversas disciplinas), permiten interpretaciones basadas en comprensiones antropológicamente sólidas de las relaciones entre ecología, intercambio, identidad y lengua (Hornborg & Eriksen, 2011:132-133). A estas fuentes de información podemos sumar las propias versiones indígenas sobre

los procesos históricos, pues en el caso del Noroeste Amazónico la interacción entre hablantes de lenguas arawak y tukano orientales encuentra un espacio privilegiado para explorar las conexiones entre el pasado y el presente en las narrativas relacionadas a los lugares.

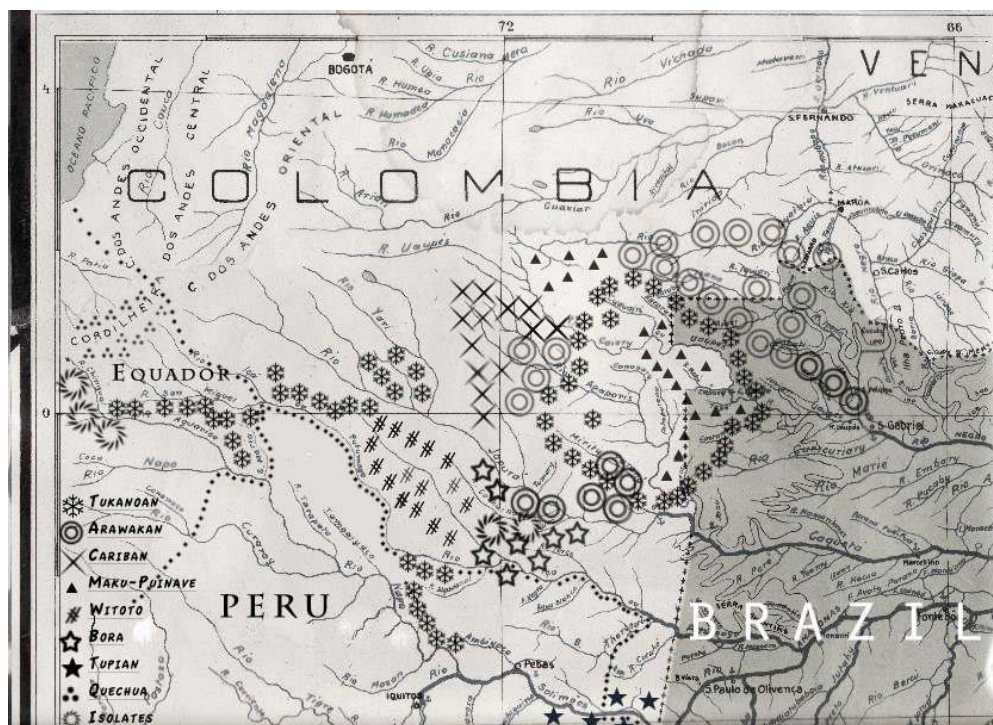
Las interpretaciones de un contexto regional, derivadas del entrecruzamiento de las informaciones de diferentes disciplinas, pueden ser altamente especulativas, una vez que los datos son en general fragmentados e incompletos. No obstante, es importante entender que cada disciplina, como la arqueología, la lingüística histórica o la etnografía, construye narrativas sobre el pasado (Cabral, en este volumen) y, en esa dirección, el diálogo interdisciplinar es proficuo y nos conduce a pensar procesos históricos más complejos, siempre y cuando las narrativas producidas por alguna disciplina retroalimenten a las otras y estén abiertas a una actualización permanente. Por este motivo, las narrativas indígenas son centrales en los diálogos interdisciplinares. Este texto busca apenas presentar un cruce de narrativas sobre la historia de larga duración[3] del Noroeste Amazónico para localizarla en el contexto general de la historia amazónica y sugerir que el conocimiento indígena asociado a los lugares guarda más que memorias del proceso de formación histórica regional y evidencia un conocimiento y una forma de manejo ambiental particular que fue y es transmitido mediante narrativas y prácticas (Hill, 2011). La intención es juntar algunas interpretaciones recientes de especialistas en arqueología y lingüística en la región, mostrando después algunos elementos que la etnografía reciente ha elaborado sobre los lugares para iniciar así una interlocución con las otras disciplinas que consideramos fructífera para continuar profundizando nuestros conocimientos y construyendo una historia posible para el alto río Negro.

El sistema regional del alto río Negro: su formación y lugar en la historia de la Amazonia

La región donde habitan en la actualidad los pueblos hablantes de lenguas tukano orientales, arawak, nadahup y kákua-nukak suele denominarse alto río Negro, en Brasil, o el Vaupés, en Colombia. Estos términos son algo inexactos ya que con ellos estamos refiriéndonos a la vasta área comprendida entre las cuencas del alto río Negro y del bajo Caquetá/Japurá, y no exclusivamente a las cuencas hidrográficas del río Negro o del río Vaupés. Sin embargo, estos términos sirven para denominar genéricamente una región etnográfica que tiene unas características socioculturales únicas en el contexto amazónico.

La dispersión de dichas particularidades era mayor en el pasado, pues cuando los portugueses entraron por primera vez al río Negro, un poco antes de la

primera mitad del siglo XVII, la parte baja del río estaba ocupada por poderosos grupos arawak, como los Manao, que eran importantes intermediarios comerciales entre los Andes y las Guyanas (Wright, 1992, 2005); también sabemos que había varios grupos arawak al norte del río Guaviare y en la cuenca del Orinoco, en el área de los Llanos de Colombia y Venezuela. Desgraciadamente, el comercio de esclavos que se implantó en la zona desde un poco antes de la mitad del siglo XVIII, impulsado por los portugueses y que condujo tanto a la intensificación de las guerras intertribales como a la dispersión de enfermedades, otros violentos ciclos extractivos, como el del caucho a comienzos del siglo XX, y las actividades coercitivas de los misioneros tuvieron como consecuencia la extinción de varios pueblos indígenas a lo largo y ancho de toda la región del alto río Negro (Hugh-Jones, 1981; Wright, 1992). El proceso histórico de los últimos tres siglos configuró la situación actual de este territorio.

Hoy, los pueblos indígenas que componen el sistema regional del alto río Negro pertenecen principalmente a las familias lingüísticas arawak (Tariana, Baniwa, Wakuenai, Curripaco, Warekena, Kabiyarí, Yukuna y Matapí), tukano oriental (Tukano, Wanano, Pirá-tapuyo, Arapaso, Bará, Tuyuka, Pisamira, Desana, Siriano, Tatuyo, Karapana, Barasana, Yiba masã, Makuna, Taiwano, Cubeo, Tanimuka, Letuama, Yuruti, Yauna, Mirití-tapuyo), nadahup (Juhup, Hupdu, Döw, Nadëb) y kákua-nukak (Kákua, Nukak), pueblos conocidos genéricamente como Makú.[4] En la región también hay la presencia de los Carijona, sobrevivientes de un pueblo hablante de una lengua karib, y de los Baré, un pueblo originalmente de lengua arawak que en la actualidad habla *nheengatú* o *língua geral*, lengua de la familia Tupí, como consecuencia del proceso histórico de la región. En cuanto a la dispersión espacial, observamos que los pueblos hablantes de lenguas arawak forman una especie de cinturón que rodea a los tukano orientales, quienes están localizados en el área central de la región, donde en algunas partes interactúan con grupos makú (Mapa 1).

Mapa 1. Distribución geográfico de las familias lingüísticas

En la actualidad, todos estos pueblos están articulados entre sí, quizás con excepción de los Nukak y Nadëb, por diferentes circuitos y redes de intercambio matrimonial, de objetos rituales y de cultura material. Comparten algunas características de organización social[5] pues las unidades sociales están compuestas por clanes patrilineales exógamos relacionados jerárquicamente como hermanos mayores y menores, según el orden de nacimiento mítico, que reivindican la posesión de territorios particulares y bienes rituales de acuerdo con dicho orden de nacimiento; la residencia es patri/virilocal y la norma que regula todos los intercambios matrimoniales es la exogamia que, en los modelos ideales para el caso tukano, adopta la forma de exogamia lingüística, motivo por el cual el multilingüismo es una de las marcas principales de la región. Estos pueblos también comparten un ciclo ritual basado en la utilización de flautas y trompetas sagradas durante la iniciación masculina, conocidas regionalmente como "yuruparí" o "flautas de Kuwai", así como segmentos de narrativas míticas y algunos fundamentos cosmológicos que estructuran y definen el uso del espacio común que comparten.

A pesar de las semejanzas notables, hay diferencias relevantes entre los pueblos arawak y tukano orientales. En términos de organización social, los arawak

se organizan en fratrías exógamas, hablantes de la misma lengua, que tienen nombres específicos y ocupan territorios contiguos (Wright, 2005), mientras que los tukano orientales forman fratrías sin denominación particular a partir de grupos que se conciben como hermanos míticos, mayores o menores, o "hijos de madre" pero que hablan lenguas distintas y no habitan territorios adyacentes;[6] al mismo tiempo, hay excepciones que muestran situaciones intermedias, como por ejemplo los Kubeo que hablan una lengua tukano y se organizan en fratrías al estilo de los hablantes arawak, o los Tariano que han perdido casi totalmente la lengua arawak y hoy son hablantes de tukano, con quienes se casan frecuentemente. Con relación a ciertos principios socio-cosmológicos, la mayoría de los grupos tukano orientales relatan que tienen una Anaconda ancestral o Anaconda-canoa particular de la cual emergieron en la región los antepasados de los clanes después de un largo viaje iniciado en algún lugar en el oriente, muchas veces localizado en la desembocadura del Amazonas o en la confluencia del río Negro y el Amazonas; por su parte, las mitologías arawak no hablan de ninguna Anaconda ancestral pero sí de los viajes de los demiurgos, siempre con principio y fin en el alto río Negro, y que llegaron a lugares tan distantes como las desembocaduras del Orinoco y del Amazonas (Hill, 2011): algunas de las huellas de aquellos viajes son los petroglifos que los demiurgos dejaron en varios lugares. Cuando comparamos los relatos míticos, vemos que los recorridos de los demiurgos arawak abarcan un espacio mucho más amplio que el cubierto por los relatos sobre los trayectos de las Anacondas ancestrales, que serían apenas un fragmento de estos viajes. Esto ha hecho suponer a algunos autores que los arawak habitan la región mucho tiempo antes que los tukano orientales.

Pero, quizás, el mayor contraste en la región se da entre los pueblos arawak y tukano orientales con los pueblos conocidos como Makú. A diferencia de los primeros que prefieren vivir a orillas de los ríos, en grandes malocas o en aldeas, subsistiendo preferencialmente de la pesca y de la agricultura, en especial de los productos derivados de la mandioca brava, los Makú se caracterizan por preferir la caza y la recolección de frutas silvestres y vivir en las cabeceras de los ríos, recorriendo permanentemente diversos interfluvios y construyendo campamentos temporales. Diversos grupos makú mantienen estrechas relaciones de intercambio de servicios con algunos grupos tukano orientales, relación que ha sido interpretada equivocadamente como una forma de servidumbre: a cambio de derivados de la mandioca brava y de otros productos agrícolas, los Makú ofrecen eventualmente servicios chamánicos, de caza o de trabajo para los Tukano orientales, quiénes muchas veces los localizan dentro de su estructura social pero en una jerarquía inferior. Incluso, en ocasiones, se casan aunque es mucho

más frecuente ver hombres tukano casados con mujeres makú que al contrario. Hoy en día, existe la tendencia a la sedentarización y "tukanización" de varios grupos makú, aunque se asegura que no son muy exitosos con las labores agrícolas porque éstas no les gustan.

Ese contraste de formas de vida entre "indios de río" e "indios del monte", o entre "indios agricultores" e "indios cazadores-recolectores" ha sido importante para entender la historia regional anterior a la llegada de los europeos, pues junto a la dispersión actual de los pueblos, derivada del proceso histórico más reciente, ha permitido construir algunas teorías sobre el poblamiento del Noroeste Amazónico. Nimuendajú (1982) propuso que los primeros habitantes del área eran unos pueblos de cultura rudimentaria de cazadores-recolectores que desconocían, entre otras cosas, la agricultura y la cerámica, identificando esta forma de vida con los actuales makú; más tarde, grupos arawak provenientes del Orinoco y el Guainía, que dominaban el cultivo de la yuca brava, la alfarería, la construcción de canoas, entre otras, llegaron a la región poco después del comienzo de la era cristiana, exterminando o asimilando a algunos grupos de cazadores-recolectores. Más tarde, los pueblos de habla arawak fueron dispersados por la llegada de una invasión de pueblos hablantes de tukano, provenientes de algún lugar en el área entre los ríos Napo y Putumayo, en el occidente, quienes ocuparon el bajo Vaupés y sus afluentes, empujando a los arawak hacia la periferia. Antes de la presencia de los blancos, una última invasión arawak habría ocurrido alrededor del siglo XVIII: los Tariano provenientes del río Aiarí entablaron guerras con los Tukano y ocuparon parte del bajo Vaupés. Por su parte, Reichel-Dolmatoff (1997a, 1997b), quien conserva el contraste entre formas de vida, sugiere que los Makú y los Arawak eran los ocupantes originales de la región, y eran denominados *poyá* y *behkára*, respectivamente, por los primeros tukano que llegaron al Vaupés desde el oriente. Los invasores tukano llegaron en diferentes oleadas y tenían una horticultura incipiente, aunque dominaban el cultivo de plantas como el tabaco y algunos alucinógenos. Después de algunas guerras y conflictos, establecieron relaciones de intercambio matrimonial con los Arawak, que condujeron al establecimiento de las reglas exogámicas y a la adopción del complejo ritual del yuruparí por parte de los Tukano orientales. En ambas teorías, los autores sugieren una llegada tardía de los pueblos hablantes de lenguas tukano orientales a la región.

Investigaciones más recientes en arqueología y lingüística, así como análisis etnográficos con herramientas teóricas más actualizadas, han revaluado algunas de estas ideas. A partir de un evento histórico bastante famoso en la región, relacionado con la llegada de los Tariano al río Vaupés, y al conocimiento indígena

sobre el mismo, el arqueólogo Eduardo Neves localizó el sitio la Fortaleza en un lugar llamado Sierra del Yuruparí, en medio de la selva a unos cinco kilómetros del raudal de Yawareté (que queda en el río Vaupés), donde existió un asentamiento fortificado de los Tariano mientras estaban en guerra contra los Wanano (Neves, 2012). Los relatos orales cuentan que después de esa guerra, los Tariano hicieron la paz y comenzaron a casarse con varios grupos Tukano. La excavación de Neves demostró que la Fortaleza fue una ocupación única de corta duración y su datación se remonta a un momento a finales del siglo XIV o inicios del siglo XV. Los Tariano, considerados como el último pueblo en llegar a la región, arribaron casi tres siglos antes de lo que se había supuesto inicialmente, lo cual es consistente con las evidencias lingüísticas puesto que la separación entre las lenguas tariano y baniwa habría ocurrido alrededor de 700 años atrás, según los lingüistas (Wright, 2005:13). Todo esto implica que el sistema regional del alto río Negro es pre-colonial y estructuralmente semejante al menos desde unos siglos antes de la llegada de los europeos (Neves, 2001, 2012). Neves también sugiere que el territorio ancestral de los Tukano orientales es el río Papurí, afluente del río Vaupés, donde estarían asentados desde centenas de años antes del siglo XV, que la diferenciación de las lenguas tukano orientales actuales fue un fenómeno reciente y endémico de la región, y que el contacto colonial les permitió expandirse a zonas que quedaron deshabitadas por los cambios demográficos ocasionados por las epidemias y la caza de esclavos. Los Tukano vivían de la pesca y la agricultura basada en la mandioca brava, aunque frente a las dificultades de abrir cultivos grandes en *terra firme*, usarían un sistema agro-ecológico fundamentado en el cultivo de árboles frutales como el japurá y palmeras como pupuña, açaí y bacaba (Neves, 2012:238).

En el bajo Vaupés hay cerámica datada en 2.500 años A.P, asociada a los arawak (Neves, 2001:282), lo cual corrobora la larga presencia de estos pueblos en la región. De hecho, de acuerdo con Zucchi (2002:218-219), entre 4.000 y 3.500 años A.P, la región del río Isana ya muestra evidencias de ocupación de grupos Proto-arawak que tenían una agricultura incipiente y que fueron expandiéndose gradualmente en dirección al alto río Negro y al bajo Guainía (Zucchi, 2002:201). Entre 3.000 y 2.500 años A.P. un nuevo contingente de hablantes arawak con técnicas agrícolas más sofisticadas y eficientes habría llegado al Isana, promoviendo el aumento de la población y una ocupación más amplia de la región. La expansión de los grupos arawak en dirección al bajo río Negro, al Orinoco y a otras áreas al norte y al este, siguieron por rutas específicas, hoy rememoradas en narraciones míticas, en cantos y en petroglifos como los viajes de los demiurgos. En los relatos, algunos lugares, en especial raudales, fueron

centrales porque en ellos se realizaron procesos rituales de re-creación de las sociedades (Zucchi, 2002:219). La evidencia arqueológica de estos procesos y de acuerdo con varios relatos orales que localizan el origen de varios grupos hablantes de lenguas arawak en un lugar llamado *Hípana* y hablan de las rutas seguidas por los héroes y demiurgos, demuestran que el modelo de expansión arawak en esta región implicó la construcción de un modelo cosmográfico que se aplicó a los lugares que iban siendo ocupados, mediante un proceso de "escritura topográfica" (Santos-Granero, 1998); en otras palabras, los arawak extendieron un reducido mapa del mundo, que tenía en el río Isana sus referencias principales, como un mecanismo para apropiarse de nuevos espacios a partir de un modelo particular de construcción del paisaje (Zucchi, 2002:208).

Según las evidencias, las características de los actuales pueblos del alto río Negro son el resultado de un largo proceso de interacción entre pueblos tukano orientales y arawak que condujo a una forma de vida ribereña basada en la agricultura de la mandioca brava y la pesca, a una estructura social semejante y a un acervo cosmológico muy parecido. En gran medida, esa larga interacción y la predominancia de ciertas características arawak le dan su sabor particular al sistema regional pues, salvo las afinidades lingüísticas, los pueblos tukano orientales son muy diferentes de los tukano occidentales. Las dos ramas de la familia lingüística Tukano comenzaron a divergir desde tiempos pre-coloniales, entre 2.000 y 2.500 años A.P., según Chacon (2013:237), y esa divergencia estuvo asociada a una separación geográfica, quizás producida por la llegada de un contingente de diferente familia lingüística. En efecto, las dos ramas de esta familia lingüística se encuentran separadas por varias centenas de kilómetros, siendo que, hoy, los pueblos hablantes de lenguas tukano occidentales habitan principalmente en las regiones de las partes altas de los ríos Caquetá/Japurá y Putumayo, así como en el bajo río Napo, en las fronteras Colombia-Ecuador y Colombia-Perú. Esta distribución espacial puede suponer que el lugar original de los Proto-tukano se encontraba en el occidente, como sostenía Nimuendajú, o que llegaron desde el oriente y luego se separaron, o que su lugar original está en alguna área del Noroeste Amazónico. Recientemente, Chacon (2013, 2014) propuso que los Proto-tukano tendrían como lugar de dispersión el interfluvio de los ríos Apaporis y Caquetá (Chacon, 2013:236), una vez que la única región donde existían remanecientes, aún a comienzos del siglo XX, de lenguas de las dos ramas era en el medio Caquetá. Esta hipótesis es plausible y nos hace pensar en la importancia regional de un grupo que no ha sido considerado como fundamental en los procesos de poblamiento de esta región: hasta finales del siglo XIX un pueblo de lengua karib, los Carijona, ocupó un vasto territorio

que comprendía las partes altas de los ríos Vaupés y Apaporis, así como algunos afluentes importantes del medio Caquetá. De esa manera, es posible pensar que una migración de pueblos de habla karib proveniente o de los valles interandinos de Colombia o desde las Guyanas, una vez que las lenguas carijona y tiriyó son muy cercanas (Derbyshire, 1999; Meira, 2006), llegó a la región del medio Caquetá y separó a los Tukano, ya que hasta el siglo XIX los Carijona se relacionaban con sus vecinos Kubeo, pueblo tukano oriental, en el este, y con los tukano occidentales en el oeste (Franco, 2002:45). Otra posibilidad de separación de los Tukano puede derivarse de las migraciones desde el sur de pueblos hablantes de lenguas Witoto y Miraña que se localizaron entre los ríos Caquetá y Putumayo, aunque suponemos que por la gran enemistad entre estos últimos con los Carijona, en oposición a los intercambios que éstos tenían con los Tukano en general, la presencia Karib es más antigua.

De acuerdo con la reconstrucción parcial de la lengua Proto-tukano realizada por Chacon (2013, 2014) pueden sacarse algunas conclusiones interesantes, una vez que, en uno de sus trabajos, este autor escogió 107 términos de cultura material relacionados a diez campos semánticos (Chacon, 2013): tejido, agricultura, recursos selváticos y acuáticos, utensilios, nombres de palmas y árboles frutales, insectos y otros alimentos, materiales rituales, instrumentos de procesamiento de la mandioca brava y el espacio social. Chacon concluye que los grupos hablantes del Proto-tukano se caracterizaban por un estilo de vida asociado a la vida terrestre donde la caza era una fuente de comida más importante que los peces, tenían conocimientos sobre diversas plantas cultivadas, incluyendo la mandioca dulce, pero su economía no estaba especializada en el procesamiento de la mandioca brava; conocían también varias fuentes diversas de alimento de la selva, en especial palmas, y tenían conocimientos cerámicos y de tejido. Esto sugiere, primero, que en el Noroeste Amazónico coexistieron durante siglos diferentes grupos de cazadores-recolectores cuyas relaciones con la domesticación de plantas eran diversas,[7] y que, segundo, la forma de vida de los Proto-tukano orientales inicialmente sería similar a la de los cazadores-recolectores con agricultura incipiente u oportunista (Neves, 2011) y que al iniciar los intercambios matrimoniales con los Arawak adquirieron el complejo ritual del yuruparí, la vida ribereña y el cultivo intensivo de la mandioca brava. Algunos de los productos cultivados y frutas silvestres de gran importancia actual que se pueden reconstruir hasta el Proto-tukano son: ají, cará, guama, ñame, calabaza para maraca, tabaco, uva o cucura, mandioca brava, moriche o burití, palma de pui y siringa; a los que debemos añadir: caimo o abiú, umarí, piña o abacaxi, açaí, cubiú y bacaba que se pueden recontruir hasta el Proto-tukano oriental, lo cual

indicaría que después de la separación del Proto-tukano, los grupos Proto-tukano orientales usaron o tuvieron contacto con pueblos que explotaban más tipos de palmeras y frutas.

En gran medida, esta interacción está reflejada en las narrativas indígenas tukano orientales sobre el origen de la agricultura, e incluso reafirma la idea de que los actuales hablantes de lenguas tukano orientales son el producto de un largo proceso de etnogénesis que involucra la "tukanización" de los arawak y la "arawakización" de los tukano, y que, desde su visión, implica la manera como se constituyó la humanidad. Este no fue un proceso fácil y hasta hoy existen disputas entre aquellos grupos que se consideran los "dueños" de la comida y aquellos que la recibieron, aunque no hay ninguna duda de que la adopción de la agricultura gracias al intercambio matrimonial sentó las bases de la humanidad actual. A pesar de que en la región hay varias versiones diferentes sobre el origen de la agricultura y se insinúa que hubo diferentes ciclos y secuencias, es frecuente encontrar dos ideas centrales:[8] la generación de la comida cultivada a partir del cuerpo de un ser primordial o de un árbol que ya contenía todas las plantas cultivadas, y la adquisición de la agricultura por medio del establecimiento de un matrimonio que incluye una serie de intercambios sucesivos caracterizados por varios equívocos o malentendidos. Esta segunda idea es explícita en las narrativas sobre el origen de la agricultura de los Makuna y de sus vecinos, todos hablantes de lenguas tukano orientales, que habitan en los ríos Pirá-paraná y Apaporis. De acuerdo con los Makuna, su ancestro Anaconda de Agua tenía una hija llamada Yawira que fue raptada por Yibá, el líder de un grupo compuesto por varios animales distintos (venados, micos, ardillas, aves) y que subsistía de frutas silvestres.[9] Cuando Yibá lleva a Yawira a su casa, ella pide comida derivada de la mandioca brava y otros alimentos agrícolas, y Yibá y su gente le van ofreciendo una serie de productos de sus "cultivos" que consideran como mandioca brava o banana, pero ninguno corresponde a mandioca verdadera o a otras frutas verdaderas; de hecho, eran frutas que para ella eran venenosas. Hambrienta, ella apenas acepta comer la fruta de siringa, comida de peces, la cual quiere llevar hasta la casa de sus padres y hermanos para que la prueben. Entonces, Yawira visita a su padre en su maloca subacuática y le solicita productos cultivados. La secuencia que va a conducir a la llegada de la mandioca brava, el tabaco, la coca, la ayahuasca y las frutas cultivadas, como la pupuña y el umarí, va generando una serie de visitas y de rituales de intercambio, a los cuales Yibá lleva animales de caza ahumados, hormigas ahumadas, siringa y otras frutas, pero esas visitas y rituales van creando malentendidos y errores de etiqueta en el trato de Yibá con su suegro y cuñados, como equivocarse en los términos de parentesco o sentir

celos, y que terminan con el rapto de Yawira por otras gentes y un viaje de Yibá para rescatarla (Århem et al., 2004:495-509).

Cuando, después de escuchar esta historia, se le pregunta a los narradores makuna si Yibá era un makú, ellos siempre afirman que no: que Yibá y su gente vivían parecido a los Makú pero no eran ese tipo de gente, y que, de hecho, Yibá es el ancestro de los Barasana, sus cuñados; también sostienen con vehemencia que si no fuera por su ancestro Anaconda de Agua la agricultura no habría llegado a la tierra, hecho contestado por los descendientes de Yibá, los cuales afirman que no habría agricultura sin el ingenio de su ancestro. El relato evidencia que el intercambio entre dos tipos de gente, unos del agua, otros de la tierra, conducen a la agricultura y a las relaciones de intercambio matrimonial como hoy las conocemos. Dado que en otras lenguas tukano orientales las palabras cognatas *yibá*, *yebá, yepa* o *yehpá* significan "tierra" y hacen parte de los etnónimos que interrelacionan a varios grupos que genéricamente pueden entenderse como "Gente de Tierra" (*Yibá masã, Yehpá masã*, etc.), que Yibá no era makú y que tenía un tipo de agricultura "no verdadera", es posible identificar a Yibá como un ancestro Proto-tukano oriental, y a Anaconda de Agua, Anaconda Pez y otros ancestros acuáticos, considerados "dueños de la agricultura", como pueblos originariamente hablantes de arawak, quizás del segundo contingente que describe Zucchi, y que comenzaron a establecerse en el área unos 2.500 años A.P. Al cruzar todos estos datos, y asumiendo la idea de Neves (2011:44) de que el presente etnográfico amazónico empezó a construirse hace dos mil años, podemos pensar que este sistema regional comenzó a formarse durante el primer milenio D.C.

Este proceso local de etnogénesis puede enmarcarse dentro de un contexto más amplio en la historia amazónica que está asociado a la aparición de redes comerciales de larga distancia que comenzaron a integrar la Amazonia en el primer milenio D.C. y donde el papel de pueblos hablantes de lenguas arawak fue central (Heckenberger, 2005, 2011; Hornborg & Hill, 2011; Neves, 2011). Las evidencias arqueológicas en varios lugares de la Amazonia demuestran que tradiciones cerámicas asociadas principalmente a los estilos Barrancoide y Modelado Inciso (*Incised-Modeled*), relacionados a hablantes arawak se encuentran en cuatro áreas separadas (Amazonia central, medio y bajo Orinoco, Caribe y alto Xingú, además del Noroeste Amazónico) junto a otras características como jerarquía social, aldeas circulares permanentes y densamente pobladas, intensificación de la horticultura, integración sociopolítica fundamentada en el intercambio y una socialidad regional enraizada en el parentesco, la geografía (territorio) y una

ideología no guerrera que privilegia las relaciones pacíficas y de intercambio (Heckenberger, 2002).

Además de los efectos en la organización sociopolítica, el crecimiento demográfico y la larga duración de los asentamientos produjeron cambios importantes en la composición del suelo y la vegetación, como en el caso de los suelos antropogénicos denominados *terras pretas* (Petersen et al., 2001), derivados de las actividades humanas en un mismo lugar durante varios siglos, o con la construcción de montículos y otras estructuras artificiales, y caminos, entre otros. Neves (2011) afirma que esos cambios visibles no están asociados a una única tradición cerámica, pues el registro arqueológico muestra una gran diversidad cultural que se reflejó en el desarrollo simultáneo de distintas fases o tradiciones cerámicas en diferentes lugares, como las tradiciones Puntuado Inciso, asociada a los hablantes de lenguas Karib de las Guyanas, o la Cerámica Policroma, asociada a los hablantes de lenguas Tupí en el alto Madeira. La expansión de esta última tradición cerámica dejó fuertes huellas e implicó cambios: alrededor del siglo XI y XII D.C., se percibe en la Amazonia central una substitución de los lugares con Tradición Modelado Inciso y otras tradiciones locales por la Policroma que cubrió rápidamente la vasta región comprendida entre el bajo Amazonas y el piedemonte andino y que mostró un cambio en la forma de los asentamientos, los cuales evidenciaron la construcción de estructuras defensivas, y por ello, una intensificación de la guerra (Neves, 2011:41).

El contraste producido por este cambio sugiere que hasta el comienzo del segundo milenio D.C, existieron diversos sistemas regionales multiétnicos, donde los arawak interactuaban en forma pacífica con varios pueblos de lenguas diferentes, e intercambiaban productos dentro de una larga red de comercio de larga distancia, donde además había especialidades en la producción de acuerdo con la ocupación por varios pueblos distintos de nichos ecológicos diferentes (Hornborg, 2005), lo cual también sugiere la existencia de diversos sistemas agroforestales y hortícolas en los que la mandioca no era el cultivo predominante (Neves, 2011).[10] Hornborg (2005) sugiere que la intensificación de la agricultura fue incentivada por la elaboración de bebidas fermentadas de maíz y mandioca, cuyo consumo "ceremonial" estaba orientado hacia el mantenimiento de relaciones sociales, dentro de las que se incluyen los lazos entre "socios comerciales", idea apoyada por los hallazgos, en el registro arqueológico, de vasijas de cerámica para guardar *caxiri* y otras bebidas fermentadas, y en las ideas que la etnología amazónica contemporánea tiene sobre la construcción de relaciones sociales y de parentesco. Si bien es cierto que la llegada de los pueblos de lengua tupí asociados a la Cerámica Policroma implicó la intensificación de la guerra y

la expansión de la mandioca y la pupuña, la red comercial no fue muy afectada, como quedó evidente en las descripciones de los primeros europeos que llegaron a la Amazonia en el siglo XVI, y, de hecho, su existencia sirvió para que prosperara la caza de esclavos y se iniciaran los innumerables efectos nocivos que causó el contacto, con sus sucesivos y desastrosos ciclos extractivos. Entre los efectos de los últimos cinco siglos tenemos el actual estilo de vida basado en la agricultura de la mandioca brava, así como una visión equivocada, a primera vista, de una Amazonia fragmentada, vacía y prístina donde parece inimaginable que alguna vez hubieran existido sociedades complejas y grandes redes comerciales.

Manejo del mundo y geografías chamánicas

Además de las *terras pretas* o de los montículos, la larga presencia humana en la selva amazónica dejó otras marcas más sutiles en la composición de la vegetación. Así, por ejemplo, lugares con grandes concentraciones de palmeras de moriche (buriti) o açaí, entre otras especies, indican orígenes antropogénicos. Hay evidencias paleobotánicas que sugieren la formación de bosques de palmeras desde hace más de ocho mil años (Oliver, 2001), ya que las actividades económicas de grupos de cazadores-colectores fueron muy importantes para la selección y dispersión de estas especies. Los vínculos entre plantas y humanos son muy estrechos y demuestran relaciones muy antiguas, llegando en algunos casos, como en el de la pupuña (*Bactris gasipaes*), a una dependencia reproductiva absoluta. Como ya fue demostrado (Balée, 1992, 1993), los efectos de las prácticas productivas humanas son fundamentales, desde hace siglos, para la composición del paisaje amazónico; en ese sentido, las prácticas agrícolas contemporáneas efectuadas por los indígenas continúan realizando transformaciones ecológicas que inciden en los procesos reproductivos de plantas y animales (Cayón, 2011). Es evidente que la preferencia por seleccionar o no ciertas especies trasciende a cualquier explicación determinista y responde a motivaciones exclusivamente culturales (gusto, tabús, etc.), lo cual indica tanto la existencia de diferentes tipos de conocimientos y de formas de manejo conscientes y planificados en la Amazonia durante milenios, como que la dispersión de plantas cultivadas, y su conocimiento asociado, hizo parte importante de los intercambios y procesos de etnogénesis a través de los siglos.[11] El paisaje amazónico fue y es, literalmente, construido por los humanos tanto por las acciones y prácticas que inciden en la composición de la vegetación y en la variabilidad de muchas especies, como por los significados que son atribuidos al espacio y a los seres.

En esa dirección, es posible pensar que en la región del alto río Negro el complejo tejido toponímico compuesto de lugares sagrados, además de remitir a

las memorias sobre los procesos de formación histórica también está relacionado con los conocimientos asociados a una forma de manejo ecológico cuyos principios generales han sido muy exitosos durante por lo menos los últimos dos mil años. Esa forma de manejo, para los hablantes de lenguas arawak y tukano orientales, se caracteriza por ser "hidrocéntrico" (Hill, 2011) pues, además de estar orientado principalmente al uso de los ríos, emplea las conexiones hidrográficas como una matriz de conocimiento de una vastísima región. Como vimos arriba, existe un modelo cosmográfico de inspiración arawak, a partir de los relatos de los viajes de sus demiurgos -para los tukano orientales los trayectos de las Anacondas ancestrales son una versión resumida-, que permite ocupar nuevos territorios, apropiarse de ellos y construirlos a partir de sus conceptos centrales. De acuerdo con varios autores (Hill, 1993, 2011; Vidal, 2003; Wright, 2013), los viajes míticos de los demiurgos arawak incluyen enseñanzas y conocimientos geográficos, ecológicos, botánicos y zoológicos que son enunciados por medio de rituales y narrativas míticas donde se nombran los lugares siguiendo una secuencia ordenada –en el caso de los Tukano orientales, la secuencia va en dirección este-oeste, de la desembocadura hacia las cabeceras de los ríos- que configura una enorme red de rutas que conecta diferentes regiones de Suramérica. Estas rutas que muestran conexiones por agua y por tierra, según Vidal (2003:44), localizan y conectan lugares sagrados relacionados con la creación del mundo -relación que, en los términos de Wright (2013), configura un *mythscape*-, así como lugares de origen de la gente y del orden social, recursos estratégicos de diferentes tipos, y personas y lugares importantes para propósitos sociopolíticos, migratorios y comerciales.

De acuerdo con Stephen Hugh-Jones (2012:138-152), los indígenas del alto río Negro entienden los lugares sagrados como locales de memoria que funcionan como un dispositivo mnemónico, en el cual muchos de los lugares están marcados por petroglifos. Dentro de este sistema, los elementos iconográficos espacialmente ordenados (que incluyen petroglifos y elementos repetidos en dibujos de fachadas de malocas, cestería y en los mismos petroglifos) operan en conjunto con otros elementos no iconográficos que son visibles en el paisaje, como por ejemplo piedras con formas impresionantes que no tienen dibujos, raudales, montañas, lagos, etc. Además, los lugares no están apenas conectados con las narrativas míticas sino con otros elementos como las curaciones chamánicas, los cantos, la música y los objetos, donde todos sirven como vehículos o manifestaciones de conocimiento. Existe una tradición narrativa compartida en el alto río Negro que incluye todos estos elementos, la cual está distribuida entre grupos diferentes, donde cada uno da un toque propio y produce una versión

e interpretación particular de acuerdo con su identidad específica; por eso, en algunas ocasiones hay superposiciones narrativas y discrepancias en las significaciones de un mismo lugar dependiendo de cuál grupo está hablando (Cabalzar, 2010).

Ese conjunto de narrativas, cantos y curaciones son denominados *málikai* por los pueblos hablantes de lenguas arawak, mientras que los hablantes de lenguas tukano orientales los nombran de diferentes formas, como *ketioka* en el Pirá-paraná. Stephen Hugh-Jones (2012) explica que una de las características principales de este conjunto es que las narrativas, los cantos y las curaciones son transformaciones de unos en los otros, pues, además de enfatizar en los mismos relatos especificando algunos fragmentos y desdoblamientos, usan formas discursivas diferentes que alternan un lenguaje más cotidiano, como en el caso de las narrativas, y otro más cercano a la poesía, la música y la metáfora, como en los cantos y curaciones, donde se hacen listas de nombres de lugares, seres y objetos, y que se considera que tienen la capacidad de operar transformaciones sobre el mundo. Los cantos, curaciones y narrativas pueden pensarse como viajes que siguen un camino particular (Hugh-Jones, 2012; Cayón, 2012), donde se recorre un eje lineal compuesto por una secuencia de lugares sagrados que son listados en determinado orden, siguiendo un río o una serranía, pero que también implican secuencias perpendiculares a la lineal, motivo por el cual cada lugar nombrado se desdobla en listas de espíritus, especies animales y vegetales y objetos rituales, a veces representados en los petroglifos, asociados al sitio (Hugh-Jones, 2012:145).[12] Los petroglifos transmiten ideas y conceptos (Xavier, 2012) y "sintetizan modos diferentes de pensar el tiempo", ya que son las huellas de los antepasados y "aspectos o dimensiones del pasado inmutable que se entrometen en el presente mutable y, por lo tanto, proporcionan un puente entre los dos tiempos" (Hugh-Jones, 2012:152).

Los indígenas del Pirá-paraná entienden que cada secuencia de nombres asociados a un lugar hace referencia a los saberes y poderes que allí se encuentran depositados (Århem, 1998), ya sea en malocas invisibles, piedras, espíritus, especies o artefactos, por lo que *ketioka* también es un tipo de lenguaje erudito, dominado por chamanes y especialistas rituales, en el que están codificados todos los conocimientos sobre el mundo y sus seres (Cayón, 2013). La aplicación ritual de estos conocimientos, principalmente cuando se usan las flautas de yuruparí, tienen por objetivo dar vitalidad a todos los seres y reconstruir el cosmos recorriendo todos los lugares del viaje ancestral (Cayón 2002, 2013), procedimiento que los indígenas del Pirá-paraná denominan "curación del mundo" y que sustenta una idea amplia de manejo del mundo que está presente en toda la región y

que, en la actualidad, sustenta las reivindicaciones políticas de las organizaciones indígenas.

Esa forma de conocimiento también se manifiesta cotidianamente de varias maneras distintas, pues no opera apenas por medio de narrativas, cantos y curaciones, ya que las prácticas productivas implican también formas de interacción con los lugares sagrados, constituyendo una forma eficaz de manejo del mundo, como afirman los indios. Las permisiones y prohibiciones asociadas a los lugares determinan donde se puede llevar a cabo o no cualquier tarea productiva, como la pesca, la caza, la recolección o la extracción de materiales, porque se piensa que los sitios sagrados además de tener espíritus dueños también son, en algunos casos, malocas donde viven diferentes seres o lugares donde existen poderes, objetos y substancias que de ser consumidas producen enfermedades y muertes, pero que usadas de manera adecuada transmiten conocimientos. De esta manera, las personas se relacionan permanentemente con los lugares, así sea evitándolos, para mantener una buena salud y tener conocimiento.

En algunas ocasiones se requiere algo de un sitio sagrado y la única forma de accederlo es realizando un intercambio recíproco con el espíritu dueño del lugar por medio de algún chamán. En esa dirección, los especialistas chamánicos son los que más se relacionan con los lugares sagrados y saben exactamente los conocimientos, seres y poderes que hay en ellos, y por eso mismo usan diferentes caminos que conectan lugares para hacer curaciones asociadas al ciclo vital de las personas, a las enfermedades, a los bailes rituales, a la guerra, entre otras cosas. En el caso de las curaciones del ciclo vital, en especial cuando nace un bebé, los chamanes especialistas realizan una curación para construir el "alma-cuerpo" del recién nacido y para ello recorren todos los lugares sagrados, nombrándolos y dando atributos humanos al bebé. Varios grupos tukano orientales afirman que esos lugares son "malocas de transformación", donde, durante los viajes de creación, gradualmente los ancestros humanos fueron adquiriendo los cultivos, alimentos, bienes, objetos, conocimientos y rituales que hoy constituyen a la humanidad. De esa forma, los lugares sagrados se inscriben dentro de las personas (Cayón, 2008, 2013), al tiempo que las conectan con sus ancestros y con otras dimensiones del mundo.

En otro contexto, si un chamán va a curar un nuevo campo de cultivo, el camino de curación que sigue va a pasar y detenerse en todos los lugares relacionados con los orígenes de la agricultura, de la mandioca, de las frutas y de los demás cultivos. Por eso, para cada curación hay un camino específico, motivo por el cual la gran red de lugares de la región puede pensarse como una "geografía chamánica" en la que los chamanes recorren diferentes caminos de curación

para alcanzar determinado fin. El término "geografía chamánica" fue propuesto por Reichel-Dolmatoff (1981) para describir un sistema de adaptaciones ecológicas que usan conceptos y metáforas que hacen referencia a las fronteras entre diferentes grupos sociales y a algunos aspectos de la ecología local, como el comportamiento de los peces o a los mecanismos de dispersión de polen de ciertas palmeras, idea que explicaría las prohibiciones asociadas a los lugares sagrados, pues estos enmascararían el hecho de ser una especie de santuarios ecológicos que los indígenas no usarían por ser sitios clave en la reproducción de los animales. Sin embargo, Cayón (2012, 2013) sostiene que esta visión reduce el conocimiento indígena a una metáfora o a una elaboración simbólica, pues la construcción del espacio funciona como una gran matriz epistemológica a partir de la cual estos grupos indígenos codifican sus conocimientos sobre el mundo. Por eso, el sistema regional del alto río Negro está conformado por un sistema multiétnico de geografías chamánicas que vincula a todos los pueblos que allí habitan, una vez que la geografía chamánica debe entenderse como un aspecto fundamental que estructura la realidad al vincular metonímicamente a las personas con el espacio en el que viven, reafirmando sus conexiones históricas y con sus ancestros, y relacionándolos con los otros seres que pueblan el mundo. Así, la geografía chamánica es indisociable del manejo del mundo y del conocimiento que se tiene de los lugares y de las interacciones entre distintos seres y procesos que nosotros denominamos "ecológicos".

La onomástica de los lugares sagrados es de especial interés para la comprensión de los procesos formativos en la región y pueden estar relacionados con el significado de los petroglifos.[13] Algunos lugares son nombrados por términos derivados de una lengua arawak, lo cual fue interpretado por Koch-Grünberg (1995) como una evidencia de que los hablantes de lenguas arawak antecedieron a los Tukanos en la región. Los raudales de *Hipana* (Uapuí, en el rio Ayari), *Iparari* (Santa Cruz de Warakapuri, en el Vaupés) e *Ipanoré* (también en el Vaupés), por ejemplo, son lugares centrales para la narrativas de surgimiento de la humanidad para diferentes grupos tukano y arawak. Estos términos en las lenguas arawak son segmentables en diferentes morfemas mientras que en las lenguas tukano son mono-morfémicos, lo cual indica que son claramente préstamos de las lenguas arawak a las lenguas tukano orientales.

No obstante, gran parte de los términos tienen traducciones para diversas lenguas, lo que los configura como "calcos lingüísticos generalizados". Entre ellos se destacan los que están asociados a las malocas de transformación, a objetos y sustancias rituales y a algunas especies de animales, en especial peces, aves, y plantas. Por ejemplo, el río Pira-Paraná que en lengua geral significa "río

pez", tiene el mismo significado en makuna *waiya* [*wai* "pez" y *ya* "río"] o en kubeo *moaða* [*moa* "pez" y ða "río"]. De esta manera, el significante que expresa los topónimos es particular en cada lengua pero su significado es igual y compartido por los diferentes grupos. Este fenómeno es parte fundamental de las dinámicas de etnogénesis que estructuran el alto río Negro como un gran sistema regional caracterizado por una gran diversidad etnolingüística (Floyd, 2013).

En su gran mayoría, los topónimos son palabras con dos morfemas: el primero es un sustantivo que indica la identificación semántico-cultural más general de un lugar, como el nombre de una fruta silvestre o cultivada, un animal, un pez, un árbol, un personaje mítico, un objeto ritual o de la vida doméstica, entre otras cosas, que hacen referencia a los eventos ocurridos durante la creación del mundo. El segundo morfema puede ser u otro sustantivo, o un morfema clasificador o un adjetivo, que restringe el significado del primer morfema por especificarle una propiedad geográfica (por ejemplo, si es un río, un lago, un cerro, una piedra, etc.) o conceptual (por ejemplo, la maloca y partes de su estructura, objetos de poder ritual, partes del cuerpo de animales y vegetales, o cantidades).

No obstante, aunque existan patrones generales en la onomástica de los lugares, también se perciben diferencias importantes entre los grupos con relación a la selección de los nombres asociados, por ejemplo, a frutas silvestres y cultivadas en las narrativas usadas por los especialistas rituales en cada geografía chamánica. Teniendo como base el material etnográfico makuna (Cayón, 2013) se ve que en las toponimias de este grupo se destacan frutas silvestres como siringa, castaña, açaí, burití, *simio, wahü, toa, tomü* y frutas cultivadas como ingá, umarí, pupuña, caimo o abiú, uva o cucura, ají, achiote (*urucum*) y pintura negra, muchas de ellas dando nombres a varios lugares en diferentes ríos. Los Tuyuka en su libro sobre las malocas de transformación (AIETÜ, 2005:125-127) mencionan siringa, ingá, umarí, *tõ* y açaí, igual que los Makuna pero a diferencia de ellos enfatizan en el caju o marañón. A su vez, los Desana (Galvão & Galvão, 2004:375-384, 684-687) tienen en común ingá, umarí y açaí con los Makuna y los Tuyuka, pero listan el caju, al igual que los Tuyuka, cucura, pintura negra, ají y abiú, igual que los Makuna, y exclusivamente la bacaba, pero a diferencia de los otros dos no tienen la siringa, así como los Tuyuka y los Desana no mencionan la pupuña. Si incluimos a los Kubeo podemos ver que ellos tienen en particular cacao, maíz y piña, mientras que comparten con otros grupos achiote, cucura y abiú. Ya que los nombres de los lugares son centrales dentro de las geografías chamánicas, las especies citadas en las narrativas, cantos y curaciones chamánicas tienen un valor fundamental en cada sistema de manejo del mundo y demuestran preferencias culturales o énfasis en conocimientos, algunos

generales y compartidos, otros exclusivos, que son centrales para la identidad de los grupos.

Consideraciones finales

El anterior análisis sugiere que los caminos de curación y las toponimias pueden apuntar caminos aún no explorados por la etnología, la arqueología, la lingüística histórica e, inclusive, la historia ambiental, cuyos aportes futuros sobre estos temas podrían refinar nuestro conocimiento sobre la constitución del sistema regional del alto río Negro mediante un diálogo interdisciplinario. Este campo parece muy fecundo ya que las organizaciones indígenas locales, tanto de Brasil como de Colombia, se encuentran realizando trabajos relacionados con el mapeamento de los lugares sagrados y con las narrativas que les están asociadas para apoyar sus reivindicaciones políticas y reestablecer algunos conocimientos perdidos sobre el manejo del mundo. Ya hay resultados visibles: la UNESCO reconoció en 2011 el sistema de conocimiento de los chamanes jaguares de yuruparí (*hee yaia keti oka*) del Pirá-paraná como patrimonio inmaterial de la humanidad, y, de manera semejante, el IPHAN (*Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*) reconoció el raudal de Iauaretê, lugar sagrado, como patrimonio inmaterial brasilero en 2006 (Andrello et al, 2012). A pesar de todas las dificultades pasadas por estos pueblos durante los últimos siglos, podemos percibir que ellos movilizan políticamente sus sistemas de conocimiento para enfrentar las dificultades del contacto con los Estados nacionales. Las raíces de estos sistemas se remontan al menos a hace dos mil años, encuentran su ancla en los lugares sagrados y demuestran su versatilidad al actualizarse y ocupar un lugar destacado en las situaciones políticas contemporáneas. En esa dirección, los trabajos de la arqueología, la lingüística y la etnología también contribuyen al fortalecimiento político de las organizaciones indígenas, además de evidenciar la complejidad de los procesos de larga duración,[14] ya sea de los intercambios sociales que en el pasado llevaron a la constitución de este sistema regional o de la sofisticación de sus prácticas de manejo ambiental que durante siglos construyeron este paisaje contemporáneo.

Recebido em: 20 de agosto 2014
Aceito em: 10 de outubro de 2014

Luis Cayón é doutor em Antropologia Social (Universidade de Brasília, 2010) e Professor Adjunto do Departamento de Antropologia da mesma universidade. Desde 1995 realiza pesquisas entre os Makuna, um grupo Tukáno oriental, da Amazônia colombiana, trabalhando principalmente os temas: xamanismo, cosmologia, relações sociedade-natureza e formação da pessoa. Além de vários artigos publicados em livros e periódicos científicos, é autor dos livros *En las aguas de yuruparí. Cosmología y chamanismo Makuna* (Ediciones Uniandes, Bogotá, 2002), *Etnografía Makuna. Tradiciones, relatos y saberes de la Gente de Agua* (em co-autoria com Kaj Århem, Gladys Angulo e Maximiliano García, Gotteborg University/Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), Bogotá, 2004) e *Pienso, luego creo. La teoría makuna del mundo* (Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), Bogotá, 2013). Contato: luiscayon@hotmail.com

Thiago Chacon é doutor em Linguística pela Universidade do Havaí (2012) e Professor Adjunto do Departamento de Linguística, Português e Línguas Clássicas da Universidade de Brasília. Desde 2006 realiza pesquisa entre falantes de línguas da família Tukáno, sobretudo a língua Kubeo, sobre a qual produziu uma tese de doutorado intitulada "*The Phonology and Morphology of kubeo: the documentation, theory and description of an Amazonian language*". Atua, principalmente, nas áreas de descrição e documentação de línguas indígenas, linguística histórica, fonética e fonologia e sociolinguística. Foi consultor do Inventário Nacional da Diversidade Linguística (INDL) de 2012 a 2014 e realizou pós-doutorado na Universidade da Califórnia em Santa Bárbara entre 2012 e 2013. Contato: thiago_chacon@hotmail.com

Notas

1. Este trabajo hace parte de los resultados preliminares del proyecto "Mudanças e continuidades na história de longa duração da família linguística Tukáno", que es financiado por el Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

2. De acuerdo con Goldman (1968), el Noroeste Amazónico está delimitado al sur por el río Amazonas, desde la confluencia de los ríos Napo y Ucayali hasta la desembocadura del río Negro, al oriente por el río Negro, al norte por el río Guaviare y al occidente por el piedemonte andino.

3. No está de más recordar que, de acuerdo con Braudel (1968:102), la larga duración (*long-durée*) es "la línea más útil para una observación y una reflexión comunes a las ciencias sociales", el lugar donde pueden convergir intereses e investigaciones colectivas

– interdisciplinarias – que podrían enriquecerse, ya decía, con aportes de la geografía y la ecología, por ejemplo.

4. Las familias lingüísticas nadahup y kákua-nukak se clasificaban hasta hace muy poco tiempo dentro de una única familia: makú-puinave. Los trabajos de Bolaños y Epps (2009), Bolaños (2010) y Epps (*no prelo*) sostienen que las primeras clasificaciones fueron construidas a partir de pocos términos y de comparaciones muy superficiales. Por ello sugieren esta nueva clasificación.

5. Ver Koch-Grünberg (1995), Steward (1948), Goldman (1968), Jackson (1983), Correa (1996), Wright (2005).

6. El término "hijos de madre" es una forma de denominar a los primos paralelos matrilaterales con quienes está prohibido el matrimonio. Como la filiación es patrilinear y el matrimonio es exogámico y prescriptivo con grupos considerados afines, esos primos pueden ser hijos de padres de diferentes grupos que, en caso de no tener en común un parentesco mítico, al menos comparten un mismo grupo de esposas reales o potenciales.

7. Visto desde la composición actual, podemos pensar que por lo menos coexistieron poblaciones de cazadores-recolectores Proto-tukano orientales, Proto-arawak, Proto-nadahup y Proto-kákua/nukak.

8. Podemos encontrar estas versiones tanto en libros producidos por antropólogos (en especial, Goldman 1968, 2004; Reichel-Dolmatoff, 1986; Torres, 1969; Langdon, 1975; Hugh-Jones, C., 1979; Hugh-Jones, S., 1979; Hildebrand, 1980; Jackson, 1983; Palma, 1984; Hammen, 1992; Correa, 1996; Cayón, 2002) como por autores indígenas (Panlõn Kumu & Kenhíri, 1980; Fernandes & Fernandes, 1996, 2006; Matapí & Matapí, 1997; Cornelio et al., 1999; Barbosa & Garcia, 2000; Tariano, 2002; Azevedo & Azevedo, 2003; Galvão & Galvão, 2004; Maia & Maia, 2004; Gentil, 2005; Tenório, Ramos & Cabalzar, 2005).

9. Otros grupos como los Barasana y los Taiwano tienen una historia casi idéntica (Hugh-Jones, S., 1979; Correa, 1996), pero denominan a esa Anaconda ancestral como "Anaconda Pez".

10. Hornborg (2005) muestra que el acceso a ciertos bienes ceremoniales de gran importancia estaba limitado a las fuentes de materias primas. Por ejemplo, los *muiraquitãs*, amuletos en forma de rana elaborados de piedras verdes, provenían de tres áreas de manufactura: la costa de Surinam, el bajo Amazonas y las Islas Vírgenes.

11. De acuerdo con Oliver (2001:66), las evidencias más antiguas de la práctica de tumba y quema (*slash and burn*) en la Amazonia se remontan a entre 6.000 y 5.000 años A.P., lo cual lleva a suponer la existencia sistemática de ese método agrícola desde aquel tiempo.

12. Jonathan D. Hill (1993:20-25) afirma que los Wakuenai, pueblo de lengua arawak, denomina estos dos ejes como "amontonar nombres" y "perseguir nombres".

13. Tanto los petroglifos como los nombres sugieren significados para los lugares, inclusive cuando son usados como eufemismos para que las personas que no están preparadas para tener conocimientos sobre las flautas de yuruparí, como las mujeres y los niños, los accesen.

14. La investigadora Margaret M. Bruchac (2005), del pueblo Abenaki, señala que las tradiciones intelectuales indígenas guardan valiosos conocimientos sobre el pasado, inclusive sobre cambios ambientales desde el pleistoceno y sobre efectos de la mega-fauna en la construcción del paisaje. Estos conocimientos están construidos en un lenguaje particular, difícil de traducir para una audiencia no indígena, que, como evidencia arqueológica, ayuda a establecer puntos de referencia para los vestigios materiales dejados por los ancestros y, como discurso político, atestigua las conexiones de las personas con lugares antiguos que deben contribuir para asegurar el reconocimiento político de las comunidades contemporáneas.

Referencias bibliográficas

ANDERSON, Anthony & POSEY, Darrell. 1988. “Reforestación indígena”. *Hombre y Ambiente: el Punto de Vista Indígena*, II(5):67-78.

ANDRELLO, Geraldo; MARTINI, André; ALVES, Renata & OLIVEIRA, Ana Gita de. 2012. “Mapeando lugares sagrados: patrimônio imaterial, cartografia e narrativas em Iauaretê”. In: Geraldo Andrello (org.). *Rotas de criação e transformação: narrativas de origem dos povos indígenas do Rio Negro*. São Paulo: ISA; São Gabriel da Cachoeira: FOIRN. pp. 18-41.

ÅRHEM, Kaj. 1998. “Powers of Place: Territory, Landscape and Belonging in Northwest Amazonia”. In: Nadia Lowell (ed.). *Local Belonging*. London: Routledge. pp. 78-102.

ÅRHEM, Kaj; CAYÓN, Luis; ANGULO, Gladys & GARCÍA, Maximiliano 2004. *Etnografía Makuna: tradiciones, relatos y saberes de la Gente de Agua*. Bogotá: Universidad de Gotemburgo e Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH). (Acta Universitatis Gothenburgensis, 17).

ASSOCIAÇÃO ESCOLA INDÍGENA ÜTAPINOPONA TUYUKA (AEITÜ). 2005. *Wiseri Makañe Niromakañe: casa de transformação, origem da vida ritual* Ütapinopona *Tuyuka*. São Gabriel da Cachoeira: AIETÜ; São Paulo: ISA.

AZEVEDO, Miguel & AZEVEDO, Antenor Nascimento. 2003. *Dahsea Hausirõ Porã ukushe wiophesase mera bueri turi*: *mitologia sagrada dos Tukano Hausirõ Porã*. São Gabriel da Cachoeira: UNIRT, FOIRN.

BALÉE, William. 1992. “People of the Fallow: a Historical Ecology of Foraging in Lowland South America”. In: Kent H. Redford. *Conservation of Neotropic Forests: Working from Traditional Resource Use*. New York: Columbia University Press. pp. 33-57.

______. 1993. “Indigenous Transformation of Amazonian Forests: an Example from Maranhão, Brazil”. *L’Homme*, 33(126-128):231-254.

BARBOSA, Manuel Marcos & GARCIA, Adriano Manuel. 2000. *Upíperi Kalísi: histórias de antigamente*. São Gabriel da Cachoeira: UNIRVA, FOIRN.

BRAUDEL, Fernand. 1968. *La historia y las ciencias sociales*. Madrid: Alianza Editorial.

BOLAÑOS, Katherine. 2010. *Kakua Phonology: First Approach*. Disertación de Maestría, The University of Texas at Austin.

BOLAÑOS, Katherine & EPPS, Patience. 2009. *Linguistic Classification of Kakua, a Language of Northwest Amazonia*. Paper presentado en la conferencia CILLA-IV, The University of Texas at Austin.

BRUCHAC, Margaret M. 2005. "Earthshapers and Placemakers: Algonkian Indian Stories and the Landscape". In: Claire Smith & Hans M. Wobst (orgs.). *Indigenous Archaeologies: Decolonising Theory and Practice*. London: Routledge. pp. 56-80.

CABALZAR, Aloísio. 2010. "Petróglifos do Alto Rio Negro: visão contemporânea dos povos indígenas". In: Edithe Pereira (org.). *Petróglifos sul-americanos: Theodor Koch-Grünberg*. Belém: Museus Pareaense Emílio Goeldi; São Paulo: ISA. pp. 11-16.

CAYÓN, Luis. 2002. *En las aguas de yuruparí: cosmología y chamanismo Makuna*. Bogotá: Ediciones Uniandes.

______. 2008. "Ide ma, el camino de agua. Espacio, chamanismo y persona entre los Makuna". *Antípoda Revista de Antropología y Arqueología*, (7):141-173.

______. 2011. "Alianza perpetua: bases del manejo ecológico en el noroeste amazónico". *Avá. Revista de Antropología*, 19:135-163.

______. 2012. "Lugares sagrados y caminos de curación. Apuntes para el estudio comparativo del conocimiento geográfico de los Tukano oriental". In: Geraldo Andrello (org.). *Rotas de criação e transformação: narrativas de origem dos povos indígenas do Rio Negro*. São Paulo: ISA; São Gabriel da Cachoeira: FOIRN. pp. 168-194.

______. 2013. *Pienso, luego creo: la teoría makuna del mundo*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

CHACON, Thiago. 2013. "On Proto-Languages and Archaeological Cultures: Pre-History and Material Culture in the Tukanoan Family". *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, 5(1):214-245.

______. 2014. "A Revised Proposal of Proto-Tukanoan Consonants and Tukanoan Family Classification". *International Journal of American Linguistics*, 80(3):275-322.

CORNELIO, José Marcellino et al. 1999. *Waferinaipe Ianheke: histórias dos Hohodene e dos Walipere-Dakenai do Rio Aiari.* São Gabriel da Cachoeira: ACIRA, FOIRN.

CORREA, François. 1996. *Por el camino de la Anaconda Remedio: dinámica de la organización social entre los Taiwano del Vaupés*. Bogotá: Editorial Universidad Nacional–Colciencias.

DERBYSHIRE, Desmond C. 1999. "Carib". In: Robert M. W. Dixon & Alexandra Y. Aikhenvald (eds.). *The Amazonian Languages*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 23-64.

EPPS, Patience. (no prelo). "Language and Subsistence Patterns in the Amazonian Vaupés". In: Tom Güldemann, Richard Rhodes & Patrick McConvell (eds.). *The Languages of Hunter-Gatherers: Global and Historical Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press.

FAUSTO, Carlos & HECKENBERGER, Michael. 2007. "Introduction: Indigenous History and the History of the 'Indians'". In: ______. (orgs.). *Time and Memory in Indigenous Amazonia: Anthropological Perspectives.* Gainesville: University Press of Florida. pp. 1-43.

FERNANDES, Américo Castro & FERNANDES, Dorvalino Moura. 1996. *A mitologia sagrada dos Desana-Wari Dihputiro Põrã*. São Gabriel da Cachoeira: UNIRT, FOIRN, ORSTOM.

______. 2006. *Bueri Kãdiri Maririye*: *os ensinamentos que não se esquecem*. Organização: Dominique Buchillet. São Gabriel da Cachoeira: UNIRT, FOIRN.

FLOYD, Simeon. 2013. "Semantic transparency and cultural calquing in the Northwest Amazon". In: Kristine Stenzel & Patience Epps (orgs.). *Upper Rio Negro: Cultural and Linguistic Interactions in Northwestern Amazonia.* Rio de Janeiro: Museu Nacional/Museu do Índio (Funai). pp. 271-308.

FRANCO, Roberto. 2002. *Los carijonas de Chiribiquete*. Bogotá: Fundación Puerto Rastrojo.

GALVÃO, Wenceslau Sampaio & GALVÃO, Raimundo Castro. 2004. *Livro dos antigos Desana; Guahari Diputiro Porã*. Organização: Dominique Buchillet. São Gabriel da Cachoeira: FOIRN.

GENTIL, Gabriel dos Santos. 2005. *Povo Tukano: cultura, história e valores*. Manaus: EDUA.

GOLDMAN, Irving. 1968 [1963]. *Los Cubeo: indios del Noroeste del Amazonas.* México: Instituto Indigenista Interamericano.

______. 2004. *Cubeo Hehénewa Religious Thought: Metaphysics of a Northwestern Amazonian People*. New York, Chichester, West Sussex: Columbia University Press.

HAMMEN, María Clara van der. 1992. *El manejo del mundo: naturaleza y sociedad entre los Yukuna de la Amazonía Colombiana*. Bogotá: Tropenbos.

HECKENBERGER, Michael. 2002. "Rethinking the Arawakan Diaspora: Hierarchy, Regionality, and the Amazonian Formative". In: Jonathan Hill & Fernando Santos-Granero (orgs.). *Comparative Arawakan Histories: Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press. pp. 99-122.

______. 2005. *The Ecology of Power: Culture, Place and Personhood in the Southern Amazon, A.D. 1000-2000*. New York and London: Routledge.

______. 2011. "Deep History, Cultural Identities, and Ethnogenesis in the Southern Amazon". In: Alf Hornborg & Jonathan Hill (orgs.). *Ethnicity in Ancient Amazonia: Reconstructing the Past Identities from Archeology, Linguistics, and Ethnohistory*. Boulder: University Press of Colorado. pp. 57-74.

HILDEBRAND, Martin von. 1980. *Cosmologie et Mythologie Tanimuka (Amazonie Colombienne)*. Tesis de Doctorado, Université de París VII.

HILL, Jonathan D. 1993. *Keepers of the Sacred Chants: the Poetics of Ritual Power in an Amazonian Society*. Tucson: University of Arizona Press.

______. 2011. "Sacred Landscapes and Environmental Histories in Lowland South America". In: Alf Hornborg & Jonathan Hill (orgs.). *Ethnicity in Ancient Amazonia: Reconstructing the Past Identities from Archeology, Linguistics, and Ethnohistory*. Boulder: University Press of Colorado. pp. 259-277.

HILL, Jonathan D. & SANTOS-GRANERO, Fernando. 2002. "Introduction". In: ______. (orgs.). *Comparative Arawakan Histories: Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press. pp. 1-22.

HORNBORG, Alf. 2005. "Ethnogenesis, Regional Integration, and Ecology in Prehistoric Amazonia". *Current Anthropology*, 46(4):589-620.

HORNBORG, Alf & HILL, Jonathan D. 2011. "Introduction: Ethnicity in Ancient Amazonia". In: ______. (orgs). *Ethnicity in Ancient Amazonia: Reconstructing the Past Identities from Archeology, Linguistics, and Ethnohistory*. Boulder: University Press of Colorado. pp. 1-27.

HORNBORG, Alf & ERIKSEN, Love. 2011. "An Attempt to Understand Panoan Ethnogesis in Relation to Long-Term Patterns and Transformations of Regional Interaction in Western Amazonia". In: Alf Hornborg & Jonathan Hill (orgs.). *Ethnicity in Ancient Amazonia: Reconstructing the Past Identities from Archeology, Linguistics, and Ethnohistory*. Boulder: University Press of Colorado. pp. 129-151.

HUGH-JONES, Cristine. 1979. *From the Milk River: Spatial and Temporal Process in Northwest Amazonia*. London: Cambridge University Press.

HUGH-JONES, Stephen. 1979. *The Palm and the Pleiades: Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*. London: Cambridge University Press.

______. 1981. "Historia del Vaupés". *Maguaré*, 1(1):29-52.

______. 2012. "Escrever na pedra, escrever no papel". In: Geraldo Andrello (org.). *Rotas de criação e transformação: narrativas de origem dos povos indígenas do Rio Negro*. São Paulo: ISA; São Gabriel da Cachoeira: FOIRN. pp. 138-167.

JACKSON, Jean E. 1983. *The Fish People: Linguistic Exogamy and Tukanoan Identity in Northwest Amazonia*. London: Cambridge University Press.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. 1995 [1909]. *Dos años entre los indios*. Bogotá: Universidad Nacional. 2 tomos.

______. 2010 [1907]. *Petróglifos Sul-Americanos*. Belém: Museus Pareaense Emílio Goeldi; São Paulo: ISA.

LANGDON, Thomas. 1975. *Food Restrictions in the Medical System of the Barasana and Taiwano Indians of the Colombian North West Amazon*. PhD Thesis, Tulane University.

MAIA, Moisés & MAIA, Tiago. 2004. *Isâ Yëkisimia Masîke': o conhecimento dos nossos antepasados. Uma narrativa Oyé*. São Gabriel da Cachoeira: COIDI, FOIRN.

MATAPÍ, Carlos & MATAPÍ, Uldarico. 1997. *Historia de los Upichia*. Bogotá: Tropenbos Colombia.

MEIRA, Sérgio. 2006. "Cariban Languages". In: Edward K. Brown (ed.). *Encyclopedia of Language and Linguistics*. Oxford: Elsevier. v. 2, pp. 199-203.

MEGGERS, Betty. 1989 [1971]. *Amazonia: un paraíso ilusorio*. México: Siglo XXI.

NEVES, Eduardo. 2001. "Indigenous Historical Trajectories in the Upper Rio Negro Basin". In: Colin McEwan, Cristiana Barreto & Eduardo Neves (orgs.). *Unknown Amazon: Culture in Nature in Ancient Brazil*. London: The British Museum Press. pp. 266-286.

______. 2011. "Archaeological Cultures and Past Identities in the Pre-colonial Central Amazon". In: Alf Hornborg & Jonathan Hill (orgs.). *Ethnicity in Ancient Amazonia: Reconstructing the Past Identities from Archeology, Linguistics, and Ethnohistory*. Boulder: University Press of Colorado. pp. 31-56.

______. 2012. “A história dos Tariano vista pela oralidade e pela arqueologia”. In: Geraldo Andrello (org.). *Rotas de criação e transformação: narrativas de origem dos povos indígenas do Rio Negro*. São Paulo: Instituto Socioambiental; São Gabriel da Cachoeira: FOIRN. pp. 223-245.

NEVES, Walter. 1992. “Sociodiversidade e biodiversidade: dois lados de uma mesma educação”. In: Luis E. Aragón (org). *Desenvolvimento sustentável nos trópicos úmidos*. Belém: Unamaz, UFPA. (Série Cooperação Amazônica). v. 2, pp. 365-397.

NIMUENDAJÚ, Curt. 1982 [1927]. “Reconhecimento dos rios Içana, Aiary e Uapés”. In: ______. *Textos indigenistas.* São Paulo: Loyola. pp. 123-191.

OLIVER, José R. 2001. “*The Archaeology of Forest Foraging and Agricultural Production in Amazonia*”. In: Colin McEwan, Cristiana Barreto & Eduardo Neves (orgs.). *Unknown Amazon: Culture in Nature in Ancient Brazil*. London: The British Museum Press. pp. 50-85.

PALMA, Milagros. 1984. *Los viajeros de la Gran Anaconda*. Managua: América Nuestra.

PANLÕN KUMU, Umúsin & KENHÍRI, Tolamãn. 1980. *Antes o mundo não existia*. São Paulo: Cultura.

PETERSEN, James B.; NEVES, Eduardo & HECKENBERGER, Michael. 2001. “*Gift from the Past. Terra Preta and Prehistoric Amerindian Occupation in Amazonia*”. In: Colin McEwan, Cristiana Barreto & Eduardo Neves (orgs.). *Unknown Amazon: Culture in Nature in Ancient Brazil*. London: The British Museum Press. pp. 86-105.

POSEY, Darrell. 1987a. “Introdução: etnobiologia: teoria e prática”. In: Berta Ribeiro (org). *Suma etnológica brasileira*. Petrópolis: Vozes, FINEP. v. 1, pp. 15-25.

______. 1987b. “Manejo de floresta secundária, capoeiras e campos cerrados (Kayapó)”. In: Berta Ribeiro (org). *Suma etnológica brasileira*. Petrópolis: Vozes, FINEP. v. 1, pp. 173-185.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. 1981. “Algunos conceptos de geografía chamanística de los indios Desana de Colombia”. In: Schaden, Egon. *Contribuições* à *antropologia em homenagem ao professor Egon Schaden*. São Paulo: Fundo de Pesquisas do Museu Paulista. pp. 255-270.

______. 1986 [1968]. *Desana: simbolismo de los indios Tukano del Vaupés*. Bogotá: Procultura.

______. 1997a [1989]. “Aspectos biológicos y sociales del complejo del yuruparí en el territorio del Vaupés colombiano”. In: Gerardo Reichel-Dolmatoff. *Chamanes de la selva pluvial*. Foxhole, Dartington, Totnes, Devon: Themis Books. pp. 275-312.

______. 1997b. [1985]. “Evitación del tapir en el Noroeste Amazónico colombiano”. In: Gerardo Reichel-Dolmatoff. *Chamanes de la selva pluvial*. Foxhole, Dartington, Totnes, Devon: Themis Books. pp. 77-110.

ROOSEVELT, Anna. 1992. “Arqueologia amazônica”. In: Manuela Carneiro da Cunha (org). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras. pp. 53-86.

SANTOS-GRANERO, Fernando. (1998). “Writing History into the Landscape: Space, Myth and Ritual in Contemporary Amazonia”. *American Ethnologist*, 25(2):128-148.

______. 2002. “The Arawakan Matrix: Ethos, Language and History in Native South America”. In: Jonathan Hill & Fernando Santos-Granero (orgs.). *Comparative Arawakan Histories: Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press. pp. 25-50.

STEWARD, Julian. 1948. *Handbook of South American Indians.* Washington: Smithsonian Institution. v. 3.

STRADELLI, Ermanno. 2009 [1900]. “Inscrições indígenas na região do Uaupés”. In: ______. *Lendas e notas de viagem: a Amazônia de Ermanno Stradelli*. São Paulo: Martins Fontes. pp. 349-371.

TARIANO, Ismael. 2002. *Mitologia Tariana*. Manaus: Valer, IPHAN.

TENÓRIO, Higinio Pimentel; RAMOS, José Barreto & CABALZAR, Flora. 2005. *Wiseri Makañe Niromakañe: casa de transformação, origem da vida ritual Utapinopona Tuyuka*. São Gabriel da Cachoeira: AEITU; São Paulo: Instituto Socioambiental.

TORRES, Alfonso. 1969. *Mito y cultura entre los Barasana*. Bogotá: Universidad de Los Andes.

VIDAL, Silvia. 2003. “The Arawak-Speaking Groups of Northwestern Amazonia: Amerindian Cartography as a Way of Preserving and Interpreting the Past”. In: Neil L. Whitehead (org.). *History and Historicities in Amazonia*. Lincoln: University of Nebraska Press. pp. 33-57.

WRIGHT, Robin. 1992. “História indígena do noroeste da Amazônia: hipóteses, questões e perspectivas”. In: M. Carneiro da Cunha (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras. pp. 253-266.

______. 2005. *História indígena e do indigenismo no Alto Rio Negro*. Campinas: Mercado das Letras; São Paulo: Instituto Socioambiental.

______. 2013. *Mysteries of the Jaguar Shamans of the Northwest Amazon*. Lincoln and London: University of Nebraska Press.

XAVIER, Caco. 2012. "A escrita de Ñaperikoli: ensaio sobre os petroglifos do Içana". In: Geraldo Andrello (org.). *Rotas de criação e transformação: narrativas de origem dos povos indígenas do Rio Negro*. São Paulo: ISA; São Gabriel da Cachoeira: FOIRN. pp. 195-210.

ZUCCHI, Alberta. 2002. "A New Model of the Northern Arawakan Expansion". In: Jonathan Hill & Fernando Santos-Granero (orgs.). *Comparative Arawakan Histories: Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press. pp. 199-222.

Resumo

A partir de um olhar interdisciplinar que cruza, principalmente, conhecimentos da arqueologia, da etnologia e da linguística histórica, este texto dá os primeiros passos para construir uma história plausível da formação do sistema regional do Alto Rio Negro e, assim, localizá-lo na história geral da Amazônia. Para a reconstrução da história deste sistema regional, composto principalmente por povos falantes de línguas tukáno orientais e aruaques, se dá destaque ao conhecimento indígena associado aos lugares mencionados nas narrativas de origem que não apenas evidencia as memórias do processo de formação histórica e cultural da região, mas formas específicas de manejo ambiental que têm sido muito bem sucedidas durante séculos.

Palavras chave: Sistema regional do Alto Rio Negro. Noroeste Amazônico. Lugares sagrados. Tukáno oriental. Aruaque.

Abstract

From an interdisciplinar outlook, which brings together especially archaeology, ethnology and historical linguistics, this paper takes the first step toward the construction of a plausible history of the formation an Upper Rio Negro regional system and, hence, inserts it in the wider history of Amazonia. For the reconstruction of the history of this regional system, comprising mainly Western Tukanoan and Arawakan speaking peoples, the paper emphasizes indigenous knowledge associated to the places mentioned in origin narratives. This knowledge shows not only the memory of the process of the region's historical and cultural formation, but also specific forms of environmental management that for centuries have been very successful.

Keywords: Upper Rio Negro regional system. Northwest Amazon. Sacred places. Western Tukano. Arawak.